

Del sujeto descentrado.

Reflexiones en torno al *materialismo fenomenológico*

Fernando Miguel Pérez Herranz

Universidad de Alicante

Et la grande découverte du XX^e siècle est peut être que la rationalité n'est pas que lacunaire, incomplète, relative, et finalement, si elle se veut conséquente avec elle-même, tautologique (Wittgenstein), donc aussi nominaliste (que ce soit dans le formalisme ou le constructivisme logico-mathématiques). M. Richir, "De l'illusion transcendantale dans la théorie cantorienne des ensembles", *Philosophies et Sciences*, Editions de l'Université de Bruxelles, 1986, pág. 102.

1. **Aporía y filosofía**
2. **Fenomenología y ciencia**
EXPERIENCIAS DEL SUJETO
NATURALIZAR LA FENOMENOLOGÍA
3. **Confrontación entre *egos* trascendentales y *egos* empíricos**
4. **Coda**

1. Aporía y filosofía

El ser humano no nace filósofo. Se hace filósofo cuando se le presentan aporías aparentemente irreductibles.¹ Por eso los filósofos han venido siendo profesionales de diversos oficios: ingenieros, constitucionalistas, políticos...; a los que a veces se suman jóvenes estudiantes indecisos en búsqueda de un oficio. Las aporías proceden de múltiples fuentes: de las cosas, de los saberes, de la comunicación y de sus sorprendentes cruces, tal como dejó tematizado el asunto Gorgias de Leontini, a quien considero —por su planteamiento— el filósofo que establece las condiciones de posibilidad de la filosofía.²

Ahora bien, los profesionales han de poseer al menos un *modelo* (por semejanza) de su propio trabajo (alfarero, metalúrgico médico...). Al irse depurando los modelos profesionales (por contigüidad), los griegos se encontraron con el más puro y extraño de todos ellos, el matemático, en torno al cual Platón inicia la filosofía verdadera.³ Después vendrán variantes: en torno a la biología (Aristóteles...), la física (Kant), la historia

¹ F. M. Pérez Herranz, *Árthra hê péphyken: Las articulaciones naturales de la filosofía*, Universidad de Alicante, 1998.

² F. M. Pérez Herranz, "La fatiga del lenguaje", *Cuaderno de materiales. Filosofía del lenguaje*, nº 12, Madrid, 2000.

³ F. M. Pérez Herranz, "La eliminación de la subjetividad de los fines. Platón y las matemáticas", *Eikasia*, nº 12 (extraordinario - Platón), 2007, págs. 203-236. Por necesidad ontológica, Platón se ha de enfrentar con el alma y su inmortalidad (*Fedón*, 80e), que posibilita el saber matemático, fuera de la experiencia sensible (*Teeteto*).

(Dilthey). Pero las matemáticas son *el* saber que permite filosofar; así lo señaló con genial perspicacia Baruch Spinoza:

Y de ahí que afirmasen como cosa cierta que los juicios de los dioses superaban con mucho la capacidad humana, afirmación que habría sido eternamente oculta para el género humano, si la Matemática, que versa no sobre los fines, sino sobre las esencias y propiedades de las figuras, no hubiese mostrado a los hombres otra norma de verdad.⁴

A veces las matemáticas se camuflan en física, en biología..., incluso en pretenciosas y rimbombantes ciencias humanas (hubo una época en que el nombre tenía sentido, cuando existían las ciencias divinas o sobrenaturales; mas no me entretendré más en estas cuestiones de gran ascendencia administrativa).

Si no poseemos un saber aprendido (profesional) y no nos han surgido aporías, no hemos alcanzado el inicio del saber filosófico. Se habita entonces en el nivel del lenguaje ordinario, de las técnicas de supervivencia: es un mundo de *agregados*. Los hechiceros, los caudillos o los reyes tratan de centrar las actividades de estos agregados para protegerse o vencer a los enemigos, aumentar los rendimientos productivos, amainar el sufrimiento de los súbditos...; los profetas y los santones —tiempo-eje de Jaspers— tratan de centrar al hombre y al mundo desde rituales y ceremonias estrictas; los teólogos pretenden centrar el mundo desde un dios o un grupo de ellos; los filósofos lanzan el reto de centrar el Mundo y el Sujeto sin apelar a fuerzas externas, sino al mismo mundo (Tales, Platón) o a la condición propia del ser humano (Pitágoras, Platón).⁵ El Mundo o la Polis tendrían que poseer de entrada todas sus capacidades y potencialidades; y aun cuando se presuponga un Dios creador hebreo, cristiano o musulmán, una vez creado el mundo no podrá actuar arbitrariamente y únicamente se admitirán los *milagros* como hechos extraordinarios.⁶

Al centrar el Mundo, todo el Universo queda girando en su derredor y se transforma en Cosmos; al centrar la Polis, el Hombre se inmortaliza (Sócrates, Platón, Aristóteles). El centramiento de la Polis, tras el estoicismo, lo culmina San Agustín al contraponer la ciudad de Dios y la ciudad de los hombres. Pero la modernidad descubre que la teología era reemplazable por la Antropología y Kant puede descentrar incluso el mundo newtoniano, aquellos cielos infinitos que hacían temblar a Pascal. Se instaura así

⁴ B. Spinoza, *Ética*, edición de Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, 1978, I, apéndice.

⁵ Véase G. Bueno, *Metafísica presocrática*, Pentalfa, Oviedo, 1974.

⁶ El mundo ha sido creado perfecto y de una sola vez por Dios y el hombre lo des-compone. Así escribe Baltasar Gracián: “Criólo Dios muy concertado y el hombre lo ha confundido”. *El Criticón*, Primera parte, Crisi quinta, pág. 114 edición de Santos Alonso, Cátedra, Madrid, 1980. B. Pascal justifica los milagros; por ejemplo en 841/829; 846/808; 891/804 “;832/803; 903/851, 840/84... de “Pensamientos” en *Obras*, Alfaguara, Madrid, 1983 (el primer número corresponde a la edición de Lafuma y el segundo, a la edición de Brunschvicg).

una nueva entidad y hay que pensar el novedoso problema del Sujeto. “La modernidad, una forma de la cultura occidental que elabora un nuevo modelo de comprensión del ser humano: el modelo del sujeto”.⁷ La aporía que empieza a surgir ahora procede del cruce contradictorio entre una subjetiva opinión carente de valor objetivo y el fundamento en el que se asienta la objetividad. La superación la logra un **sujeto trascendental**, diverso del yo empírico, aunque presente en él. Kant formula el modelo de esta concepción, el yo trascendental se identifica con el sujeto racional.⁸

Comte, Marx, Nietzsche y Freud descentran el Sujeto kantiano e inician el pluralismo contemporáneo: el sujeto está envuelto por la sociedad (Comte), por la infraestructura económica (Marx), por la voluntad de poder (Nietzsche: “El yo se ha vuelto fábula, ficción, juego de palabras” en *El ocaso de los ídolos*), por la catexis libidinal (Freud); más tarde por las estructuras lingüísticas (Lévi-Strauss), por las nuevas tecnologías (Baudrillard)⁹... Y aunque Einstein, por su parte, volviera a centrar el Mundo con su teoría de la Relatividad restringida, la Mecánica cuántica enseguida se hizo compañera de un nuevo descentramiento del Sujeto, al que se sumaron el teorema de indecidibilidad de Gödel o la teoría del Caos: he ahí la postmodernidad.¹⁰

Los siglos XIX y XX, desde luego, son siglos dominados por el materialismo: los positivistas consideraban que hasta el espíritu podía cuantificarse;¹¹ y el sujeto se disocia en *clases*; o se define desde múltiples *perspectivas*; o se actualiza realizando síntesis operatorias (neokantianos); o se rizoma o se *satura*¹²... Pero ya hubo en siglos anteriores otros sujetos descentrados que al hacerse manifiestos fueron llevados al destierro, a la cárcel o a la muerte: Anaxágoras y Sócrates; los primeros cristianos, hasta Constantino; casi siempre los judíos, hasta que se han centrado en el estado de Israel; entre nosotros, los conversos, los heterodoxos o los marginados.¹³ Sujetos descentrados, sinvergüenzas, plurales, desarraigados, perseguidos, hipócritas... mezclados con todos los demás. Gracián, periférico, caracterizaba así a los hijos de los hombres de su tiempo: *Mixtos* —mezcla de animal y humano—; *Diptongos* —mezcla de ángel y demonio—; *Etcétera* —abreviatura de todo lo malo y lo peor—; *Qutildeque* —los cualquiera—; los

⁷ E. Álvarez, “Introducción” en E. Álvarez (ed.), *La cuestión del sujeto. El debate en torno a un paradigma de la modernidad*, Cuaderno gris, nº 8, 2007, Universidad Autónoma de Madrid, pág. 10.

⁸ E. Álvarez, “El *Dasein* y la crítica de la filosofía del sujeto en *Ser y tiempo*” en E. Álvarez (ed.), *La cuestión del sujeto...*, op. cit., págs. 92-93.

⁹ Nuestra esfera privada ha dejado de ser el escenario donde se desenvuelve el drama del sujeto reñido con sus objetos (...); ya no existimos como dramaturgos ni como actores, sino como terminales de redes de ordenadores múltiples” (Baudrillard, *El éxtasis de la comunicación*).

¹⁰ Por ejemplo, según J.F. Lyotard, *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid, 1984.

¹¹ El creador junto a Darwin de la teoría de la evolución, Alfred R. Wallace; el químico William Crookes; los físicos John Raleigh, Oliver Logde o Charles Richert; el astrofísico Johann Zollner; o el famoso escritor Conan Doyle, creador de Sherlock Holmes, fueron celosos espiritistas...

¹² K. Gergen, *El yo saturado*, Paidós, Barcelona, 2006.

¹³ Cómo se echa en falta aquella «Biblioteca de Heterodoxos y Marginados» que editaba la Editora Nacional.

Zancones —de zancas largas y cerebro corto—; *Poca cosa pera força* —poca cosa para empresas grandes—; *Alterutrum* —ni lo uno ni lo otro—... que viven en “el confuso laberinto de la vida...”¹⁴ Y viviendo entretejidos con el miedo, porque es el miedo lo que perturba al hombre, no la duda, como sabía ya Cervantes: “Porque uno de los efectos del miedo es turbar los sentidos y hacer que las cosas no parezcan lo que son” (I,XVIII).

2. Fenomenología y ciencia

He de convenir con el lector en que la Idea de Sujeto arranca con la modernidad en su búsqueda del fundamento del saber, pero que se cruza inevitablemente con cuestiones materiales, antropológicas y evolutivas. La confrontación clásica entre la investigación fenomenológica y la antropológico-evolutiva la protagonizan Cassirer y Heidegger en Davos (1929).¹⁵ Heidegger rechaza el debate en términos históricos y culturales y defiende la experiencia ontológica originaria del *Dasein*; Cassirer defiende que la misma realidad es simbólica, y que la cultura es mediadora inexcusable entre la subjetividad y la realidad. De modo que en la actividad simbólica del hombre se van construyendo los valores y los significados que no pueden reducirse al dominio de los hechos. (Este universo de valores y significados puestos por la actividad simbólica del hombre es la versión moderna del reino platónico de las Ideas). Para Heidegger, la «inmortalidad» y la «eternidad» del sistema simbólico de valores y significados es irreductible a los hechos positivos dados empíricamente. La cuestión entonces es que, si los seres «inmortales» no emprenden ninguna actividad simbólica (valores y hechos pertenecen al mismo nivel, sin ruptura), ¿cómo es posible para el ser finito experimentar su existencia como insertada en un todo significativo? ¿Cuál es la estructura específica de la temporalidad de la existencia humana que hace posible la emergencia del significado?¹⁶

La cuestión verdaderamente difícil se encuentra en este momento, en el paso de «la noche del mundo» (Hegel) al logos, en el paso de la Naturaleza a la Cultura, en ese estadio de una naturaleza desnaturalizada y una cultura desculturizada, la «indocilidad» de Kant, los «negros» de Hegel (forman parte de la naturaleza, pero están desnaturalizados; son pervertidos e ingenuos...), la relación con el «animal divino», la locura, castigo de los dioses... Entonces, ¿es posible la conexión entre los análisis

¹⁴ “Assi que los niños y los locos son hoy los cortesanos de esta reina [la verdad], ellos los que la asisten y la cortejan” *El Criticón*, Tercera parte, crisis tercera, pág. 607, op. cit.. Mixtos de animal y humano (Segunda parte, crisis quinta, pág., 381), etc.

¹⁵ La discusión entre Cassirer y Heidegger se encuentra como apéndice en M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, FCE, México, 1981, págs. 208-226.

¹⁶ S. Zizek, *El espinoso sujeto*, Paidós, Buenos Aires, 2001, pág. 129.

fenomenológicos y los histórico-culturales (materiales)? Frente a un Husserl completamente cerrado a cualquier intento de hablar de contenidos de conciencia generados por dispositivos neurológicos, Jean Petitot ha propuesto la *naturalización de la fenomenología*,¹⁷ que nos permite plantear la cuestión en el cruce de ambas indagaciones: desde la cuestión del *cogito* cartesiano hasta los problemas planteados por la neurobiología y la conciencia en primera instancia; asuntos desbordados y traspasados por contextos más genéricos de la teoría de sistemas dinámicos, o de descubrimientos sorprendentes como el de las neuronas–espejo (Rizzolatti). El neurobiólogo Damasio hizo publicidad de la deconstrucción de un prejuicio que acompaña al pensamiento moderno: la identificación del cerebro y la conciencia. Un prejuicio que, en su momento, constituyó un resultado crítico y, seguramente, muy provechoso, en la polémica entre el sujeto comunitario aristotélico y el sujeto individualista moderno a partir de Duns Scoto, Ockam y la crítica luterana, que culmina en el *cogito* cartesiano, fundamento de sentido. Este planteamiento histórico ya nos sitúa en un terreno no de esencias sino de existencias, de experiencias y teorías que se postulan incardinadas en un tejido de intereses y justificaciones que desbordan por completo la neutralidad epistemológica, y que nos compromete con las definiciones genéticas (Spinoza) frente a las definiciones esenciales.

En las sociedades tribales, como muestra Homero, no hay conciencia de un sujeto sustantivo, ni siquiera de un cuerpo completo:

El hombre homérico —afirma Lasso de la Vega— no posee cuerpo, sino que es un conjunto de miembros, **disiecta membra** (...) El intuitivo hombre homérico ve tan solo en el cuerpo de sus semejantes aquello que más vivamente impresiona sus ojos: las piernas ágiles, los brazos poderosos, las rodillas flexibles... (Lasso de la Vega, *Introducción a Homero*).

El concepto de Sujeto, en el sentido moderno, kantiano, tiene entonces poco más de dos siglos (aunque se pueda remontar su prehistoria a San Agustín) y decenas de aporías: ¿Por qué el conocimiento puede explicarse por referencia a una conciencia? ¿Por qué hacemos de la conciencia un problema a desentrañar? ¿Cómo hacer objetiva la propia estructura del conocimiento humano? ¿Cómo reconocernos en tanto que sujetos o en tanto que mediados por la cultura, por lo simbólico?...

EXPERIENCIAS DEL SUJETO

Como el concepto de *yo trascendental* no es un concepto científico que anule resultados anteriores no puede anular otras experiencias que pretendieron, también ellas, constituirse como tales egos trascendentales: junto a la experiencia calvinista y puritana

¹⁷ J. Petitot (*et alii*, eds.), *Naturaliser la Phénoménologie*, CNRS Editions, París, 2002.

de las incipientes burguesías europea y norteamericana, hay que contemplar las experiencias de los católicos romanos, confusos primero y beligerantes después, cuyo ego trascendental fue construido por la sutileza del casuismo y el probabilismo jesuítico; o las experiencias de los conversos, que son nuestros primeros pluralistas, rescoldo de un materialismo que no es ni académico ni estético ni político, sino vital. La «experiencia marrana» —procedente del carácter especial de los sefardíes españoles— puso en cuestión todo centramiento del sujeto: la experiencia del fin de toda religión de salvación. Escindidos entre la educación cristiana y la elección judía, los «judíos nuevos» contenían una levadura que fermentaba la herejía: Uriel da Costa, excomulgado por negar la inmortalidad del alma, es vejado y humillado hasta acabar suicidándose; el médico andaluz Juan de Prado, superviviente del submundo marrano de Sevilla, huye a Ámsterdam perseguido por la Inquisición... Escribe G. Albiac en un libro maravilloso:

El odio que les profesaban se hizo implacable cuando se dieron cuenta de que aquellos hombres en realidad no se adherían a ninguna fe ni religión, sino que eran unos meros filósofos racionalistas, averroístas y nihilistas, y que toda su fe se sustentaba en aquella frase habitual: «Sólo hay que nacer y morir; todo lo demás es nadería y cosa vana».

(...)

La derrota definitiva no hará sino abrir las puertas a esa segunda generación, temida por los rabinos y mirada con rencor por el pueblo llano de la Nación, que es la de los jóvenes negadores de toda tradición, la de los escépticos desgarrados, patéticos o fríamente sistemáticos, según los casos, aterrados de sí mismos o cínicos y displicentes: una generación que fuera tildada de epicúrea por la voz de la Sinagoga, generación de los Uriel da Costa, de los Juan de Prado, de los Baruch de Espinosa.

(...)

Una santa alianza, nunca explícitamente formulada, se cierra entre ideólogos cristianos y judíos en torno al riesgo yacente en una analítica de poder que muestre el hecho mismo religioso, todo hecho religioso, como simple cobertura funcional de dominación.¹⁸

Una experiencia de la que Yovel sugiere:

Hay quien ha visto en los marranos los «inicios de la modernización de Europa» [R. Popkin]. Incluso sin ir tan lejos es obvio que la persona educada como cristiana que luego elige volver al judaísmo no pertenecerá completa ni simplemente a ninguna de las dos creencias. Es indudable que le será muy difícil reintegrarse a la comunidad a la cual en verdad pertenecía, pero cuya vida cotidiana, símbolos y valores profundos no son parte real de su experiencia. No es difícil entender que un hombre ni cristiano ni judío, escindido entre ambas confesiones o con recuerdos de una encerrada en la otra, tienda

¹⁸ G. Albiac, *La sinagoga vacía*, Hiperión, Madrid. 1987, pág. 69, pág. 91, pág. 106.

a desarrollar dudas sobre las dos y aun a cuestionar los fundamentos mismos de la religión.¹⁹

Sin el centramiento del alma, la pluralidad del cuerpo arrastra la pluralidad del alma, partes que quedan vinculadas entre sí, tal como enseñó Spinoza. Descendiente de judíos españoles expulsos, sefardí, educado en el *marranismo*, que es otra manera de decir *escepticismo* y *secularismo religioso*,²⁰ «restituye el cuerpo»²¹ y lo coloca de nuevo en su complejidad corporal: “El alma es conciencia del cuerpo”; “El cuerpo es la Idea mediante la cual el alma se piensa a sí misma”; “El espíritu no se conoce a sí mismo más que en tanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo” son definiciones materialistas de Spinoza. Ante la disociación del ser humano en cuerpo y alma, o de su identificación, el sujeto spinozista se constituye a través de relaciones entre las partes de la extensión y del pensamiento: “El sujeto es el cuerpo en la medida en que es consciente de las afecciones del cuerpo y el *deseo* es la esencia misma del hombre”.

En otra ocasión²² he mostrado cómo Spinoza resuelve el dualismo antropológico y teológico al conjugar las dos series lógicas del cuerpo y del alma: El cuerpo, sometido a una *lógica de proporcionalidad* (distributiva) desde el momento en que la Ética pretende ser universal, si todos los hombres comparten la exigencia de la supervivencia y perfección del cuerpo (E. IV, 39). Una lógica que es sección proyectada de otra lógica más compleja, *porfiriana*, si el cuerpo se encuentra, a su vez, compuesto de otros cuerpos, y así *ad infinitum*, sujeto a una constante recomposición. Un cuerpo que necesita la conjunción con otros cuerpos de la misma naturaleza (E. IV, prop. 18, esc.).

El alma, sometida a una *lógica de atribución* de partes heterogéneas y aun contradictorias entre sí: “Todos los hombres están expuestos a caer en superstición” (E.IV,39, esc.). Partes cuyas notas intensionales (morales) —autenticidad, sinceridad, honestidad, lealtad, vergüenza...— lo son por relación a aquellos con quienes se convive, frente a las notas morales de otros grupos. Se conforma así otra lógica, *combinatoria*, muy compleja, que traslada la cuestión de *entender* a la de *producir efectos materiales sobre el cuerpo*. Y, como consecuencia de esta doble lógica —de proporcionalidad y de atribución—, el concepto «sujeto ético» se hace muy inestable, tanto que puede ser destruido cuando los parámetros del sistema lo llevan a sus extremos. A lo largo de la historia occidental, el sujeto recortado a escala individual siempre se ha encontrado desbordado por parámetros externos, procedentes de otros

¹⁹ Y. Yovel, *Spinoza, el marrano de la razón*, Muchnik, Barcelona, 1995, pág. 24.

²⁰ *Ib.* pág. 42.

²¹ W. Montag, *Cuerpos, masas, poder. Spinoza y sus contemporáneos*, Tierradenadie, Madrid, 2005, pág. 2005.

²² F. M. Pérez Herranz, “Ética en el ciberespacio”, *Ontology Studies. Cuadernos de Ontología*, nº 8, 2008, págs. 333-344.

conceptos genéricos envolventes: la animalidad (monstruos, mutantes...), la angelicalidad (demonios, extraterrestres...).

¿Y Kant? Su materialismo no puede encontrarse ni en el entendimiento ni en la sensación, sino en los esquemas trascendentales que he puesto en relación con los *contextos determinantes* o, más propiamente, *contextos de modelización*. Zizek, muy oportuno, ha señalado que “el materialismo de Kant es en última instancia *el materialismo de la imaginación*, de una *Einbildungskraft* que precede a toda realidad constituida ontológicamente”.²³

Hoy ya puede haber materialistas filosóficos, políticos o artísticos sin demasiado coste: Marx y Nietzsche se estudian hasta en los institutos de bachillerato; el negocio del hedonismo es muy suculento;²⁴ y el mal se fija geográficamente más allá de nuestras fronteras (Irán, Corea...). Son éstos otros tiempos —la Inquisición se dice de otras maneras, por ejemplo, como «lenguaje políticamente correcto». Pero ¿cómo es construido el Mundo por este Sujeto?

NATURALIZAR LA FENOMENOLOGÍA

El descentramiento máximo del sujeto lo alcanza la época llamada *posmoderna*, en la que al sujeto se le califica de *infantilizado*²⁵, *corroído*,²⁶ trasplantado del *agro* a la *fábrica*,²⁷ *masificado*,²⁸ ubicado en la ciudad (*metrópoli*) llena de servicios o *tercer entorno*;²⁹ un sujeto que está pidiendo una transformación, una recomposición e incluso una «recreación».³⁰ Una transformación que, para escándalo del humanismo clásico, Houellebecq noveló y Sloterdijk argumentó:³¹ la necesidad de alterar el curso de la evolución mediante las biotecnologías manipuladoras del código genético.

El monismo, cualquier clase de monismo, aunque se autodenomine *materialismo*, prefiere un sujeto bien cerrado, cohesionado y compacto. El «alma» es una buena solución; pero si «alma» suena a sacristía, el «yo constituyente» o el «yo de

²³ S. Zizek, *El espinoso sujeto*, op. cit., pág. 77.

²⁴ B. Preciado, *Testo Yonqui*, Espasa Calpe, Madrid, 2008.

²⁵ F. Cataluccio, *Inmadurez. La enfermedad de nuestro tiempo*, Siruela, Madrid, 2006.

²⁶ R. Sennet, *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*, Anagrama, Barcelona, 2000.

²⁷ Pérdida tan dramática como esotéricamente cantada por Heidegger.

²⁸ W. Benjamin, “La obra de arte en la época de su reproducibilidad técnica”, *Discursos ininterrumpidos*, Taurus, Madrid, 1973.

²⁹ J. Echeverría, *Los señores del aire. Telépolis y el tercer entorno*, Destino, Barcelona, 1999.

³⁰ Recordemos el cuadro de Miguel Ángel de la *Creación*: La técnica en continuidad con el hombre, y éste en continuidad con Dios.

³¹ M. Houellebecq, *Las partículas elementales*, Anagrama, Madrid, 1999; P. Sloterdijk, *Normas para el parque humano*, Siruela, Madrid, 2000.

la Declaración de Derechos Humanos» lo reemplaza sin más problemas. Ahora bien, como la Materia no se abre de golpe, sino después de una larga serie de **registros gnoseológicos**³² —nos recuerda Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina en un artículo que va a servirme para hacer algunas reflexiones sobre el *materialismo fenomenológico*;³³ y así lo enseñó Platón (teoría de la línea, *La República*, 509d-511e); lo reorganizó Spinoza (los grados de la *Reforma del Entendimiento*); y lo buscó con minuciosidad Husserl (*Ideas*)—, el trabajo filosófico se hace difícil y pesado: ¿Cómo se pasa de un nivel, grado o registro a otro? ¿Se pasa por medio de *intuiciones* especiales, buceando uno en sí mismo y desdoblándose para recibir la información del socorrido homúnculo? ¿Por *inducción* o *epagogué* aristotélica?³⁴ ¿Por *deducciones* silogísticas al modo escolástico? ¿Por la actual lógica borrosa?...

René Thom y Jean Petitot ofrecieron una solución mediante un proyecto que tenía sus raíces en la fenomenología, que se comprometía de manera clásica con las matemáticas y que, además, se acoplaba de manera natural con los sistemas dinámicos no lineales. Petitot y Thom cruzaron sus saberes de manera muy original. Petitot despliega la morfogénesis thomiana y habla de *naturalizar la fenomenología*.³⁵ Thom, por su parte, desarrolla una idea de Petitot, la *Semiofísica*.³⁶ Respuestas de gran interés, aunque poco transitadas, quizá por algunas malas interpretaciones y ciertos abusos.

La Topología se podría utilizar como un modelo que si bien acoge múltiples figuras de la estirpe de la deducción, es irreductible a la lógica, aunque dotada del rigor formal del que carece la dialéctica.³⁷ Así que si la Topología quiere ser una nueva lógica ha de asimilar las figuras fenomenológicas y dialécticas que se proponen al margen de la lógica. Por eso, me parece, puede dar cuenta de los aspectos más relevantes del

³² «Gradualismo» lo llamé en *Árthra hé péphyken: Las articulaciones naturales de la filosofía*, Publicaciones de la Universidad de Alicante, Valencia, 1998, pág. 196.

³³ R. Sánchez Ortiz de Urbina: “Para qué el Ego Transcendental”, *Eikasía*, nº 18, 2008, págs. 13-32.

³⁴ Aristóteles, *Analíticos segundos*, 100a10-100b5.

³⁵ J. Petitot, (*et alii*, eds.), *Naturaliser la Phénoménologie*, CNRS Editions, París, 2002.

³⁶ R. Thom, *Esbozo de una Semiofísica. Física aristotélica y teoría de las catástrofes*, Gedisa, Barcelona, 1990.

³⁷ Los primeros números de la revista *Teorema* dirigida por Fernando Montero Moliner y Manuel Garrido y editada por la Universidad de Valencia acogieron una confrontación entre Lógica y Dialéctica. Las discusiones allí mantenidas, más los estudios críticos del número dirigido por el malogrado Alfredo Deaño en la *Revista de Occidente*, nº 138, septiembre de 1974, y titulado «Analíticos y dialécticos», rompieron definitivamente con la filosofía escolástica que se venía impartiendo en la universidad española. Hubo cierto escándalo en la casa orteguiana porque Ortega no aparecía en tan señalado número sobre la filosofía española, reducida a analíticos y dialécticos. Lo que parece que nadie vio entonces es que los autores de ese número —J. L. Blasco, J. Muguerza, M.A. Quintanilla...— se vinculaban *actu exercitio* con la filosofía orteguiana que siempre se autoconcebía como una filosofía antiescolástica. La obra inacabada de Ortega *La idea de principio en Leibniz* fue el reto final que lanzó el maestro. Véase el capítulo sobre Ortega en AA.VV. *Historia de la filosofía*, Eikasía, Oviedo, 2006.

análisis dialéctico y fenomenológico, a los que modeliza. La lógica de relaciones sigue siendo el lugar intermedio entre la Semántica topológica y la lógica booleana.³⁸

Veamos: en primer lugar, los «saltos entre registros» a los que se refiere Sánchez Ortiz de Urbina se coordinan con cortes, proyecciones o «planos de Poincaré». Corresponde a cualquier figura – catástrofe. La más usual es la cúspide: Existe un punto en el plano que encierra una potencia de estados de equilibrio, de manera que un atractor se despliega en dos o más nuevos atractores, que vuelven otra vez a identificarse de acuerdo con el valor de algunos parámetros. El modelo mejor conocido se representa en la figura 1.

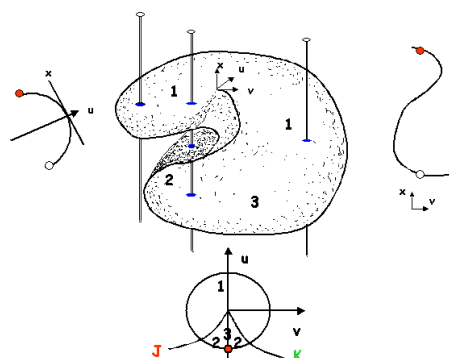


Fig. 1. Singularidad «cúspide»

Con inicial sorpresa nos damos cuenta de que la teoría de las singularidades topológicas permite explicar las propiedades de los registros gnoseológicos que expone R. Sánchez Ortiz de Urbina desde una investigación puramente fenomenológica. Así, *disociación*, *inercia* y *traspasabilidad* son conceptos coordinables con otros de la Dinámica de Sistemas:³⁹

1. La *disociación* o desdoblamiento de registros es coordinable con la **regla de Maxwell**, que se aplica a los sistemas que evolucionan hacia el estado de más baja energía, según el proceso de minimización energético, independientemente de si el potencial va de izquierda a derecha o viceversa. En este caso no hay efecto de memoria; el atractor dominante deja de serlo, por lo que es conveniente usarlo en las interpretaciones físicas: se puede decir que el sistema conoce la situación «globalmente»:

³⁸ He planteado en múltiples ocasiones la cuestión de la Topología como superación de la lógica. El lector interesado lo encontrará expuesto formalmente en *Lenguaje e intuición espacial*, Instituto de Cultura «Juan Gil Albert», Alicante, 1996.

³⁹ Quisiera mencionar el excelente trabajo en curso de Guillermo San Román que aplica los conceptos de la topología y la Teoría de Sistemas Dinámicos a la sociología de Luhman y que iluminarán sin duda muchas de las cosas que aquí digo.



2. La *inercia*, o tendencia a funcionar en el registro inferior, es coordinable con la regla de **retardo**, que se aplica a los sistemas que permanecen en equilibrio «tanto como pueden» hasta el último momento, en el que desaparecen. El estado del sistema *depende del estado anterior*; podría decirse que *recuerda* de dónde procede, que tiene *memoria*. Suele asociarse, por esta razón, a los fenómenos de histéresis y conviene elegirlo para las interpretaciones biológicas.



3. La *transpasabilidad* es el concepto más difícil, pues nunca puede ser llevado a cabo de manera directa (deductiva), lo que deja siempre un *plus* de hermenéutica y, por tanto, de arbitrariedad. Los cortes pueden hacerse desde un espacio de n dimensiones a otro menor de $n-m$ dimensiones; pero no al contrario. Es una crítica recurrente a la Teoría de las Catástrofes de Thom.⁴⁰ (Fig. 2).

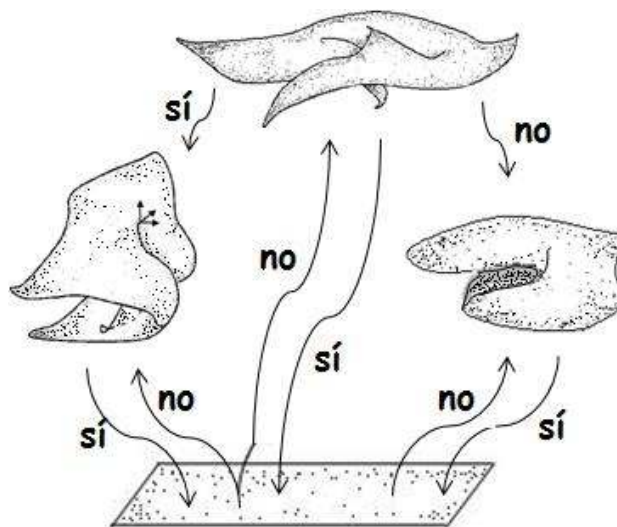


Fig. 2. No es posible pasar de un espacio n -dimensional a otro $n+m$

Esto tiene que ver con el teorema de limitación semántica: El teorema limita los acontecimientos mundanamente realizables; una limitación que no es ontológica sino semiótica. Las formas mundanas (morfologías) no se refieren al mundo material sino a la **fenomenología de su aparecer**. El correlato objetivo pone limitaciones a las infinitas posibilidades de sentido por parte de los observadores, a diferencia de las teorías

⁴⁰ M. Gutsatz, “La theorie des Catastrophes”, *Fundamenta Scientiae*, vol. 2, n^{os} 3/4, 1981, págs. 321-343.

clásicas de la verdad, cuyas limitaciones proceden de la verificación (o falsación). (Por eso Petitot pudo hablar de una *Semiofísica*). Este teorema se combina con un resultado debido a Smale (1967) a partir de un resultado de Peixoto (1962).⁴¹ Éste había demostrado que un sistema es estable si es abierto y denso; Smale muestra que esto es sólo válido para dos dimensiones: las propiedades de un espacio dependen, por tanto, de su dimensión. El concepto de *atractor*, a su vez, ha de ser debilitado a la dimensión en la que se trabaja: la morfología (tri-dimensional) es irreducible, en consecuencia, a información (medida en *bits*). O, dicho de otra manera, hay una «información morfológica» no reducible a la información identificada con una máquina de Turing.

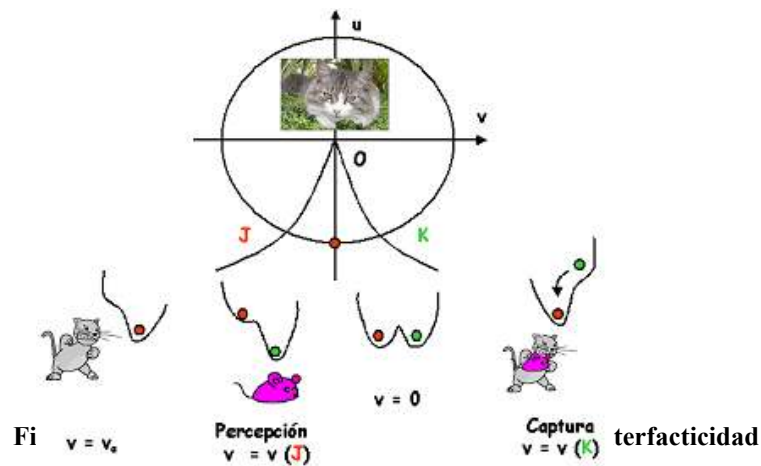
* * *

Ahora viene lo difícil, puesto que podemos quedarnos en la posición **subjetiva** de la medida que realiza el observador. Las morfologías se reflejan entre ellas de maneras diferentes según los sistemas de percepción. Nuestro ojo (pero también el oído y el tacto) recoge los contornos de los cuerpos precisamente allá donde las proyecciones en el cristalino (en el tímpano, en las prolongaciones nerviosas) tienen singularidades.

En estas experiencias perceptivas se impone la perspectiva del observador. Ahora bien, en el nivel del sentido, las perspectivas de cada sujeto han de coordinarse entre ellas; las figuras, que poseen múltiples atractores, se conectan entre sí formando figuras más complejas. En la teoría de sistemas se encuentran algunos ejemplos muy instructivos, porque los atractores de unas perspectivas han de coincidir con los atractores de las otras. Por ejemplo, en la perspectiva del depredador, hay un atractor que es la presa; pero esta presa, desde sus propias perspectivas, es un ser que huye (cuando no coinciden, y si el animal es el hombre, entran en liza psiquiatras y psicólogos). Necesitamos, entonces, modelos que nos permitan llevar a cabo estas conexiones. Uno es el lazo del apresamiento o de predación, bien estudiado por Thom,⁴² y que facilitamos en la figura 3:

⁴¹ Peixoto M., “Structural Stability on Two Dimensional Manifolds”, *Topology*, 2, 1962, págs. 101-121. Smale S., “Differentiable dynamical systems”, *Bull. AMS*, 73, 1967, págs. 747-817. Cf. A. Chenciner, «Stabilité structurelle et ergodicité (ou catégorie et mesure)», *Journal de physique*, tomo 39, nº 8, agosto, 1978, págs. C5-69-C5-77.

⁴² R. Thom, *Estabilidad estructural y morfogénesis*, Gedisa, Barcelona, 1987, págs. 306 y ss. *Esbozo de semiofísica*, op. cit., págs. 87 y ss.



El otro, es el de la conexión de atractores. Existe un espectacular modelo en la teoría de sistemas en el estudio del predador / presa. Al resolver el sistema de ecuaciones:

$$dx/dt = x(\tau_1 - \sigma_1 x)$$

$$dy/dt = x(\tau_2 - \sigma_2 y),$$

los puntos que satisfacen las soluciones o atractores quedan conectados coherentemente por sus líneas de máximos, mínimos, sillas, etc. (Fig. 4).

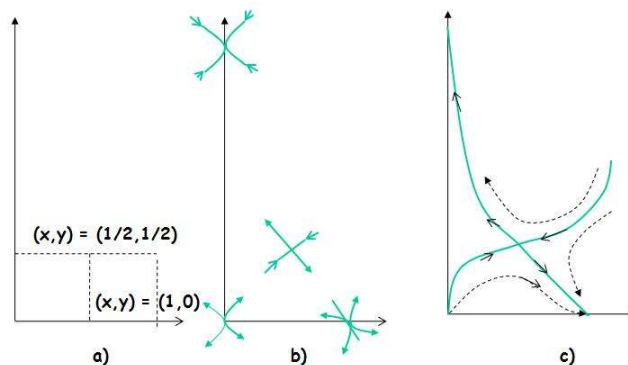


Fig. 4. Conexión de atractores. Interfactual

Así que tenemos dos momentos diferentes de temporalidad que, igualmente, pueden coordinarse con los conceptos fenomenológicos de *temporalidad en fase* y *subjetividad inter-factual*, que señala Urbina (Véase Cuadro I).

1) En la **temporalidad en fase**, los sujetos no son simultáneos (están desfasados); en **E1** no hay presente como ajuste y simultaneidad (las protenciones y retenciones no dimana de un presente, sino que se realimentan: podemos decir, que es pura semioticidad lo que regula el sentido). No hay conciencia de sí, ni coincidencia del ego consigo mismo; sino que hay coincidencia con el todo: «Todo es presa». Por eso es

necesario realizar trasposiciones, saltar los hiatos, las proyecciones (de ahí el interés del arte para el desarrollo del psicológico del niño: dibujos, modelización...).

En la relación **inter-faccial** o de **inter-facticidad**, los E_1 carecen de conciencia, de percepción interna, no coinciden consigo mismos (no tienen identidad). Diríamos que están desconectados de otros atractores.

2) Simultaneidad y coincidencia de los egos: cada uno ejercita la percepción interna. Entonces en la **subjetividad inter-faccial** los sujetos tienen algo en común: lo eidético, por elisión de lo subjetivo. O, dicho de otro modo, las morfologías se imponen a todos los sujetos: las figuras de la Semántica topológica, que se coordinan con los verbos, que, a su vez, se coordinan con las acciones y las operaciones. Cuando los parámetros suponen un nivel diferente del de la supervivencia, entran en juego los elementos propios de cada cultura.

En este nivel aparecería el ego trascendental. El ego trascendental sería la figura en la que se cruzan la instancia crítica decisiva y la constitución originaria: Pasado lo cual, el lenguaje y el sentido se disuelven en la materia. Pero aquí también hay que graduar el asunto. No se disuelven en la materia *tout court*, sino en una materia determinada: la «animalidad». Hay *sentidos* que son comunes al hombre y al animal, es decir, las grandes figuras de la regulación: apresamiento, huida, copulación...

a) El problema, en todo caso, pasa por el «lazo de apresamiento», que conjuga los dos niveles de subjetividad: la *apercepción perceptiva* (E_2) y la *subjetividad del cuerpo interno* (*Leib*, E_1): «Todo es presa» y, por tanto, la correlación con las síntesis pasivas parece justificada.

b) En la percepción tiene lugar el proceso de resonancia por transposibilidad de las dos temporalidades correspondientes a los dos niveles de subjetividad (E_1 y E_2). La intencionalidad, que es interpretada como espacio apotético, es mucho más amplia y rica y con sentido que la intuición, que es sólo proyección, corte, esbozo... (veo la botella, aunque sólo intuyo algunos cortes, etc., por estabilidad estructural).⁴³ Integrados por parámetros adecuados, constituyen las *vivencias*. Lo plano se enriquece con otros sentidos: unos que son los sentidos de las grandes regulaciones biológicas, más los conceptos de sobrevivencia;

c) La ampliación de niveles de la conciencia:

⁴³ Es el problema de la «manzana de Ortega».

c1) *Las idealidades*. ¿Cómo se forma el sentido (*Sinn*)? Punto entre el esquematismo de la materia y el reesquematismo del lenguaje. *Aparencias* = **saliencias** en el lenguaje de Thom.⁴⁴ No hay sentido previo a la subjetividad ni viceversa. El sentido y la subjetividad se van con-formando en «oscilación» y «parpadeo». Las saliencias son esos esbozos que fluctúan entre la materia y el sentido: ni el sentido se hace solo ni el **E₁** es núcleo de nada: es un lugar de una estructura, una posición.

Reconocemos aquí la temporalidad en fase: no hay identidad, ni ajuste, ni simultaneidad. Hay, sin embargo, síntesis pasivas (que no tienen que ver con **E₂** que proceden por identificación).

c2) Una cuestión complicada es encontrar la **temporalidad en presente**: identificar los atractores esquematizados como lo ausente, que coincidan con los atractores esquematizados por el otro (el caso más brutal: el bebé buscando un pecho que se le niega). La temporalidad del presente es el gran problema de la socialización: que se identifiquen los atractores de las subjetividades para que uno de los atractores sea común a las morfologías de los sujetos. Ahí es donde surge el amor y la amistad, la violencia y la inmisericordia. Rousseau, con mucho optimismo, consideraba que el atractor presupuesto en el «hombre natural» era real, se identificaba el uno con el otro mutuamente; pero esto es totalmente gratuito; puede ser el caso del imaginario puro. Otros han querido ver en esa conexión un «don» recibido de fuera, de Otro, la fuente de todas las figuras posibles de la existencia. En todo caso, se inicia el momento de la realidad

En la **subjetividad inter-factual** hay simultaneidad y coincidencia de los egos; cada uno ejercita la percepción interna y los sujetos no tienen en común más que lo eidético por elisión de lo subjetivo. Aquí ya sí cabe la Eidética porque ahora es posible eliminar el elemento de facticidad (**E₂**) que no era posible eliminar en la subjetividad de la **inter-facticidad** (esquematación).

Las morfologías se imponen a todos los sujetos: cúspides, mariposas, umbílicas... Necesitan, sin embargo: 1) Compartir los parámetros; 2) que los sujetos sean atractores de los *logoi* compartidos.

⁴⁴ *Aparencia*: “No es contenido sensible, ni es subjetiva, ni absoluta, pero es la única posibilidad que tenemos de inscribirnos en el mundo. Y no se ofrece a una conciencia descarnada, sino a un operador incorporado. La plenitud del conocer al ser, la originariedad del aparecer remite a la materia”, R. Sánchez Ortiz de Urbina: “Cuerpo y materia”, P. Peñalver, F. Giménez y E. Ujaldón, *Filosofía y cuerpo*, Ediciones Libertarias, 2005, pág. 24. *Saliencia*: “Llamaré forma saliente a toda forma experimentada que se separa netamente del fondo continuo del cual aquella se destaca (...) Las formas de interior vacío, como las curvas en el plano, como las superficies en el espacio tridimensional difícilmente puedan considerarse como «formas» pues les falta el carácter de autonomía, de individuación, propio de los seres percibidos como entidades legítimas”, R. Thom, *Esbozo de semiofísica*, op. cit., pág. 19.

c3) ¿Cómo pasar ahora a la materialidad física? La cuestión es, para la fenomenología y asociados (el estructuralismo...), muy difícil. El **E1**, desde luego, no es una conciencia. Hay que preguntarse otra vez por el fenómeno, referido a la esencia. El fenómeno no se recorta sobre el noúmeno (Kant); pero tampoco hay que confundir el fenómeno y el hecho que aparece a la conciencia pura (Husserl y el problema de los fenómenos religiosos; véase Patocka); el fenómeno se recorta sobre el Continuo y la «animalidad». **E1** no es una conciencia; en **E1** no puede haber una Eidética, pues se destruiría (es de puras saliencias); el fenómeno aparece como **aparencia**. Así pues, hay una facticidad plenamente abierta.

Después vendrá el nivel de lo simbólico; y más tarde, cuando se incorporen elementos como la escritura, el nivel geométrico (que eliminan la magia) y los niveles de las distintas ciencias, en general:

El nacimiento de la geometría separó la magia de la ciencia, ya que en el pensamiento mágico son posibles las acciones a distancia mediante la propagación por similitud. La propagación por similitud no existe en Física —salvo el fenómeno de la resonancia mecánica que es muy limitado.⁴⁵

Hiatos entre registros:

Anamorfosis/ katárgesis, responsable de la epojé, producción pasiva de síntesis sin identidad

Registro A: materialidad trascendental (Bueno), pluralismo inconsistente (Cantor) o realidad imposible (Lacan)

↙ Salto por trasposición *materia / sentido*
Se hace sobre lo que tienen en común: el *esquematismo*

Registro B: Puramente fenomenológico: Reesquematización del esquematismo de la materia. Parpadeo de la [subjetividad y sentido], sin homúnculo.

Nivel de subjetividad **E₁**

Facticidad relativa al registro del **E₁** (Cuerpo interno, *Leib*) o egos singulares en **interfacticidad**: carecen de conciencia (subjetiva e eidética), de percepción interna...

No hay presente como ajuste y simultaneidad, las pro-tenciones y re-tenciones no dimanan de un presente, sino que se realimentan entre sí. No hay coincidencia del ego consigo mismo (desajuste por no identidad) y no hay conciencia de sí (autopercepción)

La comunidad de singulares en interfacticidad se da en la intersección de la aparencia (lo no dado) y el esquematismo)

OJO: lo no dado es la estructura de las figuras semánticas; Por eso esta necesidad no viene ni de lo trascendental ni de la eidética.

⁴⁵ En J.L. Rodríguez Illera, “Teoría de Catástrofes y Ciencias Sociales: una entrevista con René Thom”, *El Basilisco*, 13, 1981-1982, pág. 72.

E_1 = «yo puedo» en tanto que «yo transpuedo». Pero el tipo de operación de E_1 en la temporalidad en fase es síntesis que no llega a la identidad y, por tanto, es síntesis pasiva.

El ego trascendental tiene lugar en la confluencia de la constitución y la crítica (nivel B)

↪ Salto por trasposición: fenomenológico / simbólico
separa lo común

Conciencia animal / hombre (como predador, por ejemplo).

Registro C:

Ego en tanto que singularidad simbólica (ipseidad sin identidad)

Temporalidad continua

No hay identidad.

Estructura significante / significado

↪ Salto cuero interno / cuerpo externo
separa dos formas de intencionalidad: no objetiva y objetiva

Registro D

Hay identidad

E_2 o vida intencional de la apercepción perceptiva

↪ Paso por trasposición irrealidad ficticia / realidad efectiva
separa dos formas de objetividad: imaginaria y efectiva

Registro E

Hay identidad

Cuadro I. Escala arquitectónica

3. Confrontación entre *egos* trascendentales y *egos* empíricos

El ego trascendental, entonces, tiene lugar en la confluencia de su cara constituyente —la práctica o el ejercicio en los cuales el Mundo se constituye como objeto— y de su cara crítica —*epojé* (crítica, trituración...) y ejercicio de la regresión, en el nivel B—. El ego trascendental, al ser recuperado en este nivel B, podrá ser fertilizado y enriquecido por los resultados de las ciencias neurobiológicas, así como por las investigaciones fenomenológicas que inspirarán nuevas *symplokés*. Pero antes de constituirse, deja abierto un espacio-tiempo en el que se manifiesta la pluralidad originaria, no encorsetada aún por experiencia totalizadora alguna. “¿Para qué el ego trascendental?” se pregunta Urbina. Y se contesta: “Para nada, si se entiende en detrimento de esa pluralidad originaria de singulares en interfacticidad”; ergo, se ha de mantener esa pluralidad originaria.

El ego trascendental parte de esa pluralidad originaria de singularidades en interfacticidad. Lo corrobora el lenguaje, con el que múltiples grupos humanos tratan al «yo» como si se tratara de fenomenólogos en pleno ejercicio de reducción eidética. Así lo encontramos ya en Homero.⁴⁶ El *cogito* cartesiano, la mente (*mind*) empirista, la apercepción kantiana o el prefrontal de los neurobiólogos... son etapas de una serie que se impone con toda probabilidad a partir de esa revolución moderna llamada felizmente «inversión teológica», en la que confluyen la revuelta de la pobreza franciscana contra el papado, el descubrimiento de América o las reforma y contrarreforma de luteranos y jesuitas.⁴⁷ En los términos de la presente perspectiva podríamos decir que es el momento de los combates por imponer un ego trascendental desde el que dar coherencia a todo un conjunto de experiencias políticas, económicas, religiosas, etc., y racionalizarlas. Los imperios hispano, holandés e inglés y, más tarde, aquel nunca consolidado imperio francés, pelean por hacerse con el poder político y el poder conceptual («la lengua, compañera del imperio»). Se hace obligación inexcusable a la filosofía poner el Sujeto que ha de mediar entre la Materia y el Mundo, un sujeto que se constituirá desde los diferentes imperios con intención de universalidad, aunque fuesen sutil o fuertemente contestados:

1) A la manera contrarreformista, partiendo de una experiencia singularísima (un *acontecimiento* diría A. Badiou si fuera español; pero un español hubiera dicho en otro tiempo *prodigio*) como lo fue la del descubrimiento de una América habitada por comunidades de indios con los que hubo que establecer relaciones sociales, económicas, etc. El padre Francisco Vitoria, como hemos señalado en otras ocasiones, fundamentó ese ego trascendental en un principio racional indestructible y estable frente a toda posible reducción: el *ius communicationis*, el principio de «sociedad y comunicación natural», que viene a significar: todos los hombres tenemos el derecho de hacer intercambios con los demás humanos, y cualesquiera sean los lugares en los que habiten.⁴⁸

2) A la manera cartesiana —bienvenida en el mundo protestante—, partiendo de la experiencia tecnocientífica de un mundo mecánico en el que se han barrido todas las entidades animistas: ángeles, demonios, brujos..., pero también efectos

⁴⁶ Cf. B. Snell, *El descubrimiento del espíritu*, Acantilado, Barcelona, 2007.

⁴⁷ El prejuicio hegeliano sobre el imperio católico hispano actúa de manera tan tópica como extravagante. Todavía el historiador francés J. Barzun arranca la modernidad con Erasmo y Lutero. Cf., *Del amanecer a la decadencia. Quinientos años de vida cultural en Occidente (De 1500 a nuestro días)*, Taurus, Madrid, 2008.

⁴⁸ Francisco de Vitoria, *Sobre los indios. Sobre el derecho a la guerra*, Tecnos, Madrid, 1998, especialmente págs. 129 y ss. El título que da derecho a los españoles a recorrer los territorios de las Indias procede de justificaciones que pueden entenderse desde una perspectiva ontológica: “Los hombres son, luego tienen derecho a sociedad y comunicación natural”.

como los de la eficacia sacramental (eucaristía, bautismo...). Ese sujeto descontextualizado que se identificó más tarde con el *cogito*.

3) A la manera escéptica (*Que nada se sabe*) o «marrana» (*Sólo hay que nacer y morir; todo lo demás es nadería y cosa vana*). Unos y otros, por distintas razones, interesados por los cuerpos empíricos dados atributivamente y que sólo se acuerdan del ego trascendental cuando se trata de establecer verdades de la ciencia. Este es un tipo de sujeto que se ajusta a la pluralidad de singulares en tanto que anónimos, nómadas, ocultos (*cachés*)... Es decir, el sujeto que aparece siempre en Europa tras las grandes catástrofes: expulsión de los judíos, guerras de religión (matanza de san Bartolomé), colonizaciones (Leopoldo de Bélgica), guerras europeas (llamadas *mundiales*), Shoah...

4) O a las múltiples maneras de pueblos muy organizados —mayas, aztecas, incas, hindúes y aun chinos— que, ante la osadía de los bárbaros europeos bien abastecidos de *hybris*, no salían de su asombro.

Así que la confrontación (y la huida) está ya preparada. Y como en ningún caso el ego puede anular la interfactualidad como si fuese un sumatorio (Σ), una unidad hipostática o una sustancia, las filosofías que cubren cualquier poder político no podrán dejar de resistirse. Entonces ¿a qué ha de dejar paso el ego trascendental? Quizá a una pluralidad de lenguajes al modo del Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*, que correlaciona las formas de vida y las formas de lenguaje, en el que se inspiran los posmodernos recelosos con los imperios de la postguerra mundial, aunque los parasiten y en cierto modo vivieran y viven a su costa.

4. Coda

¿Por qué, entonces, después de tantos años de estructuralismo, de posestructuralismo y de posmodernismo, ha causado tanto revuelo el artículo de Urbina en el autodenominado *materialismo filosófico* alrededor de la figura de Gustavo Bueno? Da la sensación de que este materialismo filosófico habría de constituirse, por un lado, en el último bastión frente al posmodernismo que previamente había hecho trizas al sujeto trascendental, en el fundamento incólume contra toda disolución del ego trascendental identificado con el proletario-trabajador (no así con el votante-de-izquierda, su bestia negra); y, por otro, en el pilar que resiste impasible ante el ataque de los amantes de los animales que postulan la desespecialización y meten en el mismo saco el reino animal y el género humano (Peter Singer). De alguna manera la filosofía de Bueno habría recogido el testigo de la filosofía sartreana contra las diseminaciones, las disoluciones o las deconstrucciones de los Lévi-Strauss, los Deleuze, los

wittgensteinianos, los analíticos anglosajones, etc. A raíz de la caída del muro de Berlín, el sujeto católico hispano habría tomado el relevo del ego trascendental asociado al proletariado/trabajador como clase universal y se podría seguir manteniendo el pulso contra el sujeto de cuño protestante, anglosajón, burgués-capitalista, depredador, etc. El programa que desplaza este sujeto desde la gélida Siberia al cálido mediterráneo implica, de entrada, la reorganización misma de la filosofía hispana, que, por una parte, habría de abandonar no sólo la tradición (protestante) kantiana, sino incluso la tradición de Spinoza, a quien Bueno apela como su filósofo en su despedida de la universidad;⁴⁹ y, por otra, habría de acercarse a la tradición de los dominicos de la escuela de Salamanca y de los jesuitas alrededor de Francisco Suárez y, de esta manera, se engazaría con la filosofía de Santo Tomás hasta alcanzar la filosofía aristotélica. (Así se daba a entender con el proyecto de traducción de los grandes teólogos filósofos hispanos del siglo XVI). Se podía saltar toda la filosofía europeísta española, como la de los krausistas y los reformadores de la Institución Libre de Enseñanza. La piedra de toque recaía entonces en don José Ortega y Gasset: ¿Sería él nuestro filósofo?⁵⁰ Parece que también es apartado como un idealista, europeísta, etc., de manera que la única filosofía que quedaría ahora sería la de Gustavo Bueno que conecta directamente con Aristóteles; el resto no serían más que instrumentos necesarios para vincular en el tiempo a uno y otro. Un programa para cuyo éxito se requiere, naturalmente, cierto poder político.

De manera que Bueno se ve obligado a entrar en el terreno mundano para hacer real la nueva Idea: el sujeto universal es el sujeto de cuño católico imperial.⁵¹ Y la filosofía materialista, asociada tácitamente con el mundo de los trabajadores (partidos de izquierda, sindicatos de clase, grupos laicos...) tendría que asociarse ahora con los poderes políticos que eventualmente defendiesen estas posiciones, aunque fuese la política de EE.UU, enemigo secular del imperio español. Un proyecto de este tipo y de esta envergadura podía ser de interés si América Latina participara en algo así, desde luego. Y habría que sacar a la luz la «racionalidad específica» de esta tradición; una labor analítica necesaria para la España de la pos-revolución francesa, que ya no puede

⁴⁹ «Espinosa, que es una de las grandes figuras de nuestra historia y que nosotros reivindicamos una y otra vez como la gran figura del pensamiento español —porque Espinosa esa español, era un judío exiliado, hablaba español, escribe en él sus cartas, etc.; incluso firmaba De Espinosa...», G. Bueno, «Última lección en la Universidad», *Limitaneus*, 1998, pág. 9.

⁵⁰ Véase nota 36.

⁵¹ «...pero un Dios que conoce a todos los hombres, cualquiera que sea su raza y condición, y que se preocupa, mediante su «premoción física», por ejemplo, por la libertad de todos ellos. Sólo de este modo «se justifica» el imperio católico español, y no en modo alguno por el derecho natural que los más fuertes pudieran tener para expropiar y subyugar a los débiles, como sostienen los tratadistas maquiavélicos de la Inglaterra de Hobbes o la minoría, ya en España del siglo XVI, del grupo aristotélico representado por Ginés de Sepúlveda, que fue, sin embargo, condenado» G. Bueno, «España», *El Basilisco*, nº 24, 1998, pág. 44.

entenderse como una unidad ideológica, sino como una *España cruzada*, tal como hemos defendido en otra ocasión.⁵²

Pero entonces había que realizar una labor dialéctica, a la manera hegeliana, de absorción de todas las negaciones y barbaries del propio imperio que se tomaba como modelo. Y, como traté de exponer en otro lugar, entre las negaciones del imperio español, algunas eran terribles y otras de ineficacia manifiesta: la expulsión de los judíos (**negación** ontológica) y rechazo de la ciencia galileano-newtoniana (**insuficiencia** ontológica). Pero todos estos hechos se engloban en la Leyenda Negra, a la que se descalifica como mera propaganda, mentiras de los enemigos. Gustavo Bueno «baja a la caverna» radicalmente, y aun aparentemente desconectado de esa Idea imperial, a mostrar la falsa conciencia hispana desde el ángulo más cortante de la política. Es decir, lo que se viene considerando la «deriva mundana de la filosofía» de Bueno y que Silverio Sánchez Corredera pone en relación con el cierre de un ciclo objetivo de pensamiento que comenzó en 1789 y que habría terminado justo en 1989 con la «caída del Muro de Berlín», sin perjuicio de advertir de los peligros de esa posición para una cierta manera de entender la filosofía.⁵³

Una opinión con la que yo me solidarizo y que, desde luego, podría ser estimada de errónea, parcial, extemporánea o falsa; pero en ningún caso quien la emite puede ser reprobado como **miserable**, a la manera de un seguidor de Bueno.⁵⁴ Uno de los límites, más o menos tácito o explícito, de la argumentación es el insulto. Porque nadie ha insultado a Bueno por hacer la filosofía que hace; está en su derecho de entrar, salir o volver a bajar a la caverna (una manera metafórica de hablar en el ámbito filosófico) cuando le venga en gana y hacer lo que considere oportuno ¡Faltaría más! Sin duda, yo mismo hubiese preferido que continuase con la Teoría del Cierre Categorial (quince tomos nos prometió) en vez de dedicarse a escribir sobre los imperios y las naciones; pero esto no es más que un deseo, y si no lo ha hecho así, sus razones tendrá: es su vida y su acción filosófica. Pero llamar **miserable** a Silverio, insatisfecho con esa manera de desarrollar la filosofía, descalifica a quien así insulta y es, filosóficamente, intolerable. Precisamente a Silverio, que, por otra parte, ha mostrado siempre un exquisito respeto por el pensamiento de Bueno.

⁵² F. M. Pérez Herranz y J. M. Santacreu, “La «cuestión de España» a las puertas del siglo XXI”, *Anales de Historia contemporánea*, Universidad de Murcia, 2000, págs. 173-197.

⁵³ Esta fecha de cierre podría reemplazarse por otras, como propone el autor con una brillante metáfora: “Decidir la fecha exacta de la inversión del trazo era para mí algo embarazoso y cabía suponer que cada cual elegiría según su idiosincrasia: los del parchís, de oca en oca: 1989; los del mus: el envido de 2001; los del póquer: la crisis financiera de octubre de 2008 o quizá no, porque todavía había de sobrevenir algo más inmediato y más rotundo”. S. Sánchez Corredera, “Cambio de escena sin cambio de escenario. Impávida metamorfosis de la filosofía”, *La Nueva España*, Suplemento Cultura, nº 817, jueves, 23 de octubre de 2008, págs. 8-9.

⁵⁴ Tomás García López, “Versos maniqueos”, *El Catoblepas*, nº 83, 2009.

Lo cual no quiere decir que esté de acuerdo con la totalidad del planteamiento de Sánchez Corredera. Precisamente una de las tesis que para mí es fundamental en la filosofía de Bueno es su apelación al «cuerpo» como criterio de racionalidad, una idea que defendió en *El papel de la filosofía en el conjunto del saber*, y que no puede identificarse con el ego trascendental, porque es el articulador entre materia y conciencia. Por eso he de discrepar del concepto de *persona* que utiliza Sánchez Corredera, como conjugación de ética, moral y derecho. Pues el cuerpo impone una ampliación por el polo que llamaré, en general, *neurobiológico*.⁵⁵ Si tomamos el *cuerpo* como idea articuladora, está en la naturaleza de la cosa desarrollarlo por la vía moral, política e institucional, que es la seguida por Sánchez Corredera en sus extraordinarios análisis sobre la Justicia, pero también por la vía fenomenológica, que es la que sigue Sánchez Ortiz de Urbina, que se abre a nuevos ámbitos de experiencia y de síntesis cognitiva. Dos polos que Alberto Hidalgo conjuga de manera tan convincente. Hidalgo, además, señala cómo el ego trascendental en la época de *El papel de la filosofía en el conjunto del saber* y de *Ensayos materialistas* estaba vinculado tanto al *progressus* (*symploké*) como al *regressus* (materialidad trascendental), de modo que el concepto de **trascendentalidad** tenía que ver más con las praxis operatorias de la conciencia humana —y, por consiguiente, con características como experiencias, contradicciones, pluralidad, etc.— que con aprioris trascendentales, en la que cabíamos todos, incluidos filósofos idealistas como Platón, Fichte o Hegel que, bien leídos, no podían ser sino filósofos materialistas. Hidalgo muestra entonces cómo el ego trascendental tiene que ver más con la teoría del cierre y que se redefine al abandonar el proyecto de la Noetología:

Pues bien, al quedar incumplida esta promesa de mediación entre la psicología y la lógica (en la que se reconoce todavía el planteamiento fenomenológico que Urbina estaba investigando) (...), le impedía dar cuenta de los procesos perceptivos, orgánicos, cinestésicos e histórico-culturales que estaban a la base de la conducta empírica de la conciencia racional.⁵⁶

Esta situación provoca que el vínculo ontología-gnoseología se piense ya como tesis —así lo hace, por ejemplo, Felipe Giménez en su tesis de doctorado— y que el propio Bueno lo asuma en su opúsculo *Materia*.⁵⁷

⁵⁵ En el artículo “Figuras de la Bioética o de la compleja inflexión de las ciencias biomédicas y los saberes prudenciales”, *Catoblepas*, nº 9, noviembre, 2002, establecí un cuadro general con multitud de campos incluidos en la definición (genética) de *persona*.

⁵⁶ A. Hidalgo, “«Egos trascendentales» y «caballos de Troya». I. Apuntes sobre lo «trascendental» en el materialismo”, *Eikasía. Revista de Filosofía*, nº 20, 2008, pág. 234.

⁵⁷ Ontología y gnoseología quedan entrelazados circularmente al asociar los tres géneros de materialidad a los tres momentos del eje sintáctico de la gnoseología: el primer género / *términos*; el segundo género / *operaciones*; y el tercer género / *relaciones*. Cf. *Materia*, Pentalfa, Oviedo, 1990, pág. 30. Véase A. Hidalgo, “De la Noetología a la Gnoseología. Abandono y recuperación de la teoría del conocimiento” en P. Peñalver, F. Giménez y E. Ujaldón, op. cit., págs. 35-66.

El polo fenomenológico que ha abierto Sánchez Ortiz de Urbina aparta ese ego trascendental que encorsetaba el sistema. Un polo que, desde el arranque de la filosofía de Bueno, se había presentado como el más peligroso por la tentación de recaída en el psicologismo; poco a poco esta reticencia se fue presentando como un prejuicio, algo que se ve en el artículo “Psicoanálisis y epicúreos. Ensayo de introducción del concepto antropológico de «heterías soteriológicas»”,⁵⁸ en el que el psicoanálisis queda bastante mal parado hasta convertirse en el cuélebre del materialismo filosófico. Urbina, al abrir esta «chimenea» por la que entra el aire fresco de la investigación, pone otra vez al materialismo en el nivel en el que se inició: una filosofía dialéctica, abierta, sin cortapisas, joven, esperanzadora; una filosofía para heterodoxos, críticos, insensatos, francotiradores y demás ralea que somos tantos españoles asfixiados por los inquisidores de turno (algunos articulistas de revistas de pensamiento parecen advertir al lector desde el principio: «no sabe usted a quién está leyendo»); una filosofía que rechaza esas filosofías sectarias que solo se citan entre ellas como ya señalaba Bueno al denunciar el silencio formado en torno a la suya en aquel entonces. Sánchez Ortiz de Urbina ha abierto ese cuerpo de saberes tan cerrado y sectario («materialista», «idealista» o lo que sea; a mí me da igual; los nombres para quien los registra y los administra); una filosofía que ha girado en el hacer de Bueno —lo quiera o no— desde la ética a la moral, de los sujetos de carne y hueso a los sujetos *eutáxicos*. Y para mostrar ese giro moralizante basta un botón, que no hace falta sacar de la serie de artículos y libros sobre España, sino de un texto tan profundamente filosófico como *El sentido de la vida*, publicado en 1998, que reescribe lo escrito en otro anterior, *Symploké*, de 1987, y en el que se puede detectar un cambio que es puramente ideológico. En *Symploké* escribe Bueno:

... la doctrina de la animación inmediata, la doctrina según la cual el cigoto humano en el momento de formarse en el útero materno o excepcionalmente in vitro— tiene ya alma espiritual, fórmula metafísica mediante la cual se viene afirmando que ya es persona, y que, por tanto, el aborto o destrucción del embrión humano ha de considerarse en términos absolutos como un asesinato.

Ahora bien, la doctrina de la anidación inmediata aunque ocasionalmente haya podido tener efectos beneficiosos es gratuita y su fuente de inspiración es puramente teológica. Supone la transformación del antropoide en hombre mediante la insuflación de un alma espiritual (espináculo a Adán), por ello, inmediata y simultáneamente Adán se transformó en hombre y en persona. Asimismo (y en esto se manifestaba una voluntad de reconocer la personalidad más absoluta a cada individuo humano) Dios es el que crea un alma espiritual cada vez que el cigoto se reorganiza como embrión; pues el feto (es decir, el embrión que ya ha alcanzado la forma humana) contiene ya, efectivamente, en su programa genético, como decimos hoy, *preformados* o por

⁵⁸ Publicado en *El Basilisco*, nº 13, 1982, págs. 12-39.

epigénesis, los rasgos morfológicos que a la observación ordinaria, aparecerán sólo con el paso del tiempo (según Aristóteles a los 40 días en las hembras y los 90 en los varones).

Sin embargo, ya muchos teólogos y médicos escolásticos (cristianos, musulmanes o judíos) dudaron en el terreno ontogenético de las tesis de la animación inmediata y defendieron la opinión de la animación retardada, referida al plano ontogenético. Con mucha mayor razón habría que dudar de la tesis de la personalización inmediata del antropoide humanizado en el plano filogenético.⁵⁹

Y en *El sentido de la vida*:

Desde el punto de vista biológico, por tanto, no existe mayor fundamento para prohibir el aborto a partir de los tres meses de la concepción que a partir de los tres días. Si se prohíbe el aborto, debiera ser prohibido en toda su extensión. Por otra parte el aborto, desde el punto de vista «ecológico», es un despilfarro (que debiera ser castigado, al menos, mediante una fuerte multa); desde el punto de vista social es un indicio de subdesarrollo en todo lo que concierne a los métodos de control de la natalidad.⁶⁰

Léanse con atención ambos textos y saque el lector por sí mismo las consecuencias.

⁵⁹ G. Bueno, A. Hidalgo y C. Iglesias, *Symploké*, Júcar, Madrid, edición corregida de 1991, pág. 424.

⁶⁰ G. Bueno, *El sentido de la vida*, Pentalfa, Oviedo, 1996, págs. 185-186.